Irénikon

Dom Olivier Rousseau • Un pont entre l'Église d'Orient et d'Occident : le monachisme, par Th. Nikolaou • Initiation chrétienne et confirmation dans l'Église d'Occident, par E. Lanne • Relations entre les Communions : Déclaration commune de Jean-Paul II et Mor Ignace Zakka I[er] • Fédération luthérienne mondiale : Budapest • Chronique des Églises : colloque Serge Boulgakov • Bibliographie.

Sommaire

IRÉNIKON

Tome LVII 3e trimestre 1984

Christ est ressuscité! *En vérité il est ressuscité!*



Le vendredi 17 août 1984, au début de l'après-midi, à la Clinique Sainte-Anne de Dinant, s'est endormi dans le Seigneur

DOM OLIVIER ROUSSEAU,

ancien directeur de la revue *Irénikon.*

Né à Mons le 11 févirer 1898, Paul Rousseau fit ses études secondaires au collège des Jésuites de cette ville. En 1916 il entra à l'Abbaye de Maredsous où il reçut le nom d'Olivier. L'abbaye était alors dirigée par Dom Marmion envers lequel il garda durant toute sa vie une profonde vénération. Dom Olivier fit profession monastique le 3 juin 1917. Après ses études de théologie à l'Abbaye du Mont-César à Louvain et au Collège Saint-Anselme à Rome, il fut ordonné prêtre le 22 août 1922.

Bien que disciple de Dom Lambert Beauduin dès les premiers jours de sa vie monastique, il dut attendre jusqu'à l'été de 1930 l'autorisation de rejoindre la nouvelle fondation d'Amay-sur-Meuse. En novembre de la même année il y était nommé maître des novices, charge qu'il garda durant de longues années avec quelques brèves interruptions. En 1931 il était aussi nommé sous-prieur du monastère d'Amay et le resta pendant dix-huit ans. Dès

son entrée dans la nouvelle communauté de Dom Lambert Beauduin il avait été associé à la rédaction d'*Irénikon* dont il a assumé rapidement la direction effective qu'il conserva jusqu'en 1971. C'est dire tout ce que lui doit notre revue pour son esprit autant que pour son contenu.

Lorsque le mouvement liturgique français fut lancé à la fin de la dernière guerre, Dom Olivier y prit une part active et écrivit pour lui son *Histoire du mouvement liturgique* (Coll. «Lex Orandi», Paris 1945). Dès avant son entrée à Amay il avait saisi l'importance de la connaissance des Pères de l'Église pour le rapprochement entre les chrétiens divisés et il fut très lié avec les fondateurs de la célèbre collection «Sources chrétiennes». Dans celle-ci il publia les *Homélies sur le Cantique des cantiques* d'Origène (Sources chrétiennes 37, Paris 1954, et 37 bis, 1966).

Mais surtout Dom Olivier fut convaincu que c'est par le ressourcement spirituel et monastique authentique que l'unité des chrétiens trouverait ses assises les plus solides. Ainsi publia-t-il l'essentiel de l'enseignement qu'il avait d'abord donné à ses novices d'Amay et de Chevetogne et qu'il livrait ensuite dans des conférences ou des retraites au-dehors sous le titre *Monachisme et vie religieuse d'après l'ancienne tradition de l'Église* (Chevetogne, 1957).

Dom Olivier Rousseau a été l'un des artisans de la percée œcuménique dans l'Église catholique. À Vatican II il joua un rôle actif en ce qui concerne la liturgie, l'épiscopat et les Églises locales, les Églises orthodoxes, l'œcuménisme, l'Église dans le monde moderne. Dans la prochaine livraison de la revue nous présenterons les traits les plus saillants de cette grande figure du mouvement œcuménique contemporain.

Un pont entre l'Église d'Orient et d'Occident: le monachisme

Le monachisme est la réalisation la plus noble de la vie chrétienne. Il est «la conséquence d'un style de vie ascétique»[1] et surtout du projet de suivre le Christ (Mt. 16, 24). Aussi, parce que le monachisme est fondé sur l'ascèse chrétienne et sur la volonté de suivre le Christ et qu'il a surgi d'abord de ces motivations purement chrétiennes, il n'est pas le privilège de l'Église d'Orient ou de celle d'Occident, mais bien l'héritage chrétien commun, la force vitale intérieure des Églises sœurs d'Orient et d'Occident, qui les renouvelle mais aussi qui les rattache l'une à l'autre. En fait, le monachisme manifeste dans l'histoire de l'Église, au premier millénaire en particulier, une fonction de pont et pourrait aujourd'hui aussi être compris, de par son essence même, comme un pont entre l'Église d'Orient et d'Occident.

Dans cet article je voudrais présenter quelques données de l'histoire comme aussi quelques suggestions qui appuient cette vue. Toutefois puisque dans l'Église orthodoxe le monachisme est censé être la forteresse et le gardien de la vraie foi, et donc apparaît comme plutôt antiœcuménique, je dois commencer par dire que je tâcherai quand même dans la seconde partie de mes considérations, après avoir évalué les différences entre le monachisme oriental et le monachisme occidental, de mettre en avant des points de contact et des perspectives.

1. R. LORENZ, *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jh.*, in: *ZKG* 77 (1966), p. 2. Voir aussi K. Suso FRANK, *Askese und Mönchtum in der alten Kirche* (Wege der Forschung, Bd 409), Darmstadt 1975, et du même *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums* (Grundzüge, Bd 25), Darmstadt 1979, pp. 1 ss.

I. Le monachisme, pilastre de l'unité de l'Église ancienne

La question de savoir si le monachisme en Occident n'est qu'un rejeton du monachisme oriental ou s'il présente aussi une certaine existence propre, est très discutée. Elle me paraît secondaire. Elle néglige surtout le lien interne indissoluble du monachisme avec l'ascèse chrétienne que pratiquaient les chrétiens aussi bien dans la partie orientale de l'Empire romain que dans sa partie occidentale au cours des premiers siècles. Cette puissance en germe qui préparait le monachisme dans la vie de l'Église ancienne explique l'expansion très rapide du monachisme depuis l'Égypte à travers la Palestine, la Syrie, Chypre et l'Asie mineure jusqu'en Occident. La «Vita Antonii», «le document classique du monachisme»[2], explique de manière très impressionnante dans son deuxième chapitre l'interdépendance de l'ascèse, comme marche à la suite du Christ, et du monachisme[3]. Parmi les mobiles d'Antoine elle énumère donc, d'une part, l'exemple des Apôtres qui ont tout laissé pour suivre le Sauveur (cf. Mt. 4,20), et, de l'autre, l'exemple de la communauté des biens parmi les premiers chrétiens (cf. Act. 4,35). Antoine reçut le choc décisif alors que dans l'église il entendait la lecture et spécialement les mots que le Seigneur adressait au jeune homme riche: «Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu as et donnes-en l'argent aux pauvres, puis viens et suis-moi, et tu auras un trésor dans le ciel» (Mt. 19, 21).

Ces incitations ont alimenté dans l'Église ancienne tant en Orient qu'en Occident, en général, le terrain de l'ascèse et de la marche à la suite du Christ et préparé ainsi la venue du monachisme. Le monachisme en Occident, tout comme en Asie mineure ou en Syrie, est sorti de ce terrain nourricier commun, bien entendu sous l'influence des premiers anachorètes et des premiers «coenobia» qui apparurent d'abord en Égypte.

Le lien entre le monachisme en Orient et en Occident est exprimé aussi d'une autre manière par l'écrit mentionné plus

2. H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, Munich 1959, p. 200.

3. Athanase, *Vie de saint Antoine*, 2; PG 26, 841B-844A.

haut, la «Vita Antonii». Elle provient de la plume de l'un des théologiens de l'Orient les plus marquants, l'évêque d'Alexandrie Athanase le Grand, et a été composée vers 357. Elle est adressée, en effet, «aux moines de l'étranger» (πρὸς τοὺς ἐν ξένῃ μοναχούς). On admet à bon droit qu'il s'agit de moines qui vivent en Occident. Si l'on songe qu'au début de l'apparition du monachisme en Occident Athanase lui a donné, là-bas, une impulsion décisive à l'occasion de ses exils répétés, l'hypothèse paraît correcte et exacte (cf. aussi les allusions, dans le procemium, au fait que le monachisme est nouveau là où résident les destinataires et qu'entre Alexandrie et cet endroit il y a une liaison par bateau[4]). Cela signifie donc qu'Athanase n'a pas apporté par son activité seulement une contribution essentielle à l'apparition du monachisme en Occident, mais aussi que par cet écrit il a établi une connexion claire entre les célèbres premiers anachorètes de l'Égypte, patrie du monachisme, et le monachisme occidental; l'ouvrage décrit en effet la vie d'Antoine pour donner aux destinataires, les moines d'Occident, «un grand modèle d'ascèse»[5].

À cette fin servit aussi la première version en latin de la «Vita» (vers 371), œuvre du presbytre et plus tard évêque d'Antioche Évagre. Saint Augustin qui, comme on le sait, introduisit le monachisme en Afrique du Nord, nous fait connaître dans ses «Confessions»[6] que la «Vita» était lue à la cour impériale de Trèves dans une traduction latine probablement antérieure qui ne nous est pas parvenue. Dans le même contexte il parle d'ailleurs avec grande admiration d'Antoine, «le solitaire égyptien dont le nom avait le plus vif éclat aux yeux des serviteurs» de Dieu. L'influence de la «Vita» en Occident certes, mais aussi en Orient est démontrée aujourd'hui sans équivoque, en particulier par H. Dörries[7].

4 *Id.*, 1; *ibid.*, 837B-840A.

5. *Id*, 1; *ibid.*, 837B: ἱκανὸς χαρακτὴρ πρὸς ἄσκησιν.

6 AUGUSTIN, *Confessions*, lib VIII, 6; CSEL 33, p. 182.

7 H DÖRRIES, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle*, in: *Wort und Stunde*, I Bd Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des 4. Jhdts., Göttingen 1966, pp. 200-209

Comme Athanase a gravé la figure littéraire du moine anachorète avec la «Vita Antonii» et offert par là au monde chrétien d'Orient et d'Occident un modèle monastique[8] dont l'effet fut par la suite considérable, un autre et important Père de l'Église d'Orient, Basile le Grand, avec ses écrits ascétiques (spécialement avec ses Règles, les cinquante-cinq Grandes et les trois cent treize Petites) domine l'aire du monachisme cénobitique introduit par Pacôme. Basile n'y donne pas de «Règles» au sens plus tardif du terme et n'est pas le fondateur d'un «Ordre basilien», contrairement à ce qu'on peut lire, de manière incorrecte, dans de nombreux livres et ouvrages de référence de théologie pourtant dignes de foi. Ce que l'on appelle les Règles de Basile présente pour l'essentiel un catéchisme des devoirs, une sorte d'enseignement chrétien des vertus et en général des instructions sous forme de questions et réponses. La réalisation d'une conduite de vie vertueuse, parfaite et évangélique par l'homme, qu'Aristote caractérise comme «animal politique»[9], n'est garantie pour Basile que dans la communauté ecclésiale, la «Polis» de Dieu sur terre. Cela vaut aussi, comme il le souligne fortement dans la Grande Règle 7, des moines qui ont choisi le «coenobium» organisé (κοινοβιακὴ κοινωνία), pour d'importants motifs de salut plutôt que la vie de solitude de l'anachorète: précepte de l'amour du prochain, complémentarité des charismes dans l'unique Corps du Christ, conduite de vie exemplaire les uns pour les autres, etc.: «L'habitation commune des frères en un même lieu est le stade pour la lutte, la voie directe pour le progrès, l'exercice continuel et la méditation sans trêve

8. L'opinion selon laquelle Athanase le Grand a présenté dans la *Vita Antonii* «un modèle monastique» ne doit pas être comprise comme un plaidoyer en faveur de la thèse connue pour laquelle la *Vita Antonii* n'est pas sûre comme source historique Cette thèse a été représentée, par exemple, par W. BOUSSET (*Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, Tubingue 1923, p 91) et par B. LOHSE (*Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, Munich-Vienne 1969, p 190). H. DÖRRIES (*Die Vita Antonii, supra cit.*, p. 198 en particulier) en vient à des conclusions nuancées: «À côté des Apophtegmes et après eux la *Vita Antonii* d'Athanase est une source historique de haute valeur».

9. Th. NIKOLAOU, *Der Mensch als politisches Lebewesen bei Basilios dem Grossen*, in: *Vigiliae Christianae* 35 (1981), pp. 24-31.

des commandements du Seigneur. Son but est la gloire de Dieu selon le commandement de notre Seigneur Jésus-Christ qui a dit: 'Que votre lumière brille devant les hommes pour qu'ils voient vos bonnes œuvres et glorifient votre Père qui est dans les cieux' (Mt. 5, 16). Elle maintient vivante la marque des saints dont parlent les Actes: 'Tous ceux qui étaient devenus croyants étaient unis et mettaient tout en commun' (Act. 2,44)»[10].

Pour le monachisme oriental les prescriptions ascétiques de Basile sont demeurées jusqu'aujourd'hui fondamentales et directrices, tant dans leur arrangement continuateur par Théodore Studite († 829) et Athanase l'Athonite († vers 1002), que par leur traduction en arménien, en géorgien, en arabe et en slavon. Mais elles ont exercé en même temps une influence presque aussi stimulante sur le monachisme occidental. Saint Jérôme[11] connaît l'«Asceticum» de Basile et Rufin († 410) qui a résumé les deux Règles en une (deux cent trois règles) les a traduites en latin («Instituta monachorum»). Jérôme et Rufin sont l'un comme l'autre des exemples éclatants d'un actif échange monastique entre l'Orient et l'Occident. Tous deux viennent de l'Occident, mais ont passé en Orient plusieurs décennies (Jérôme de 373/74 à 382 et de 385 à 419 ou 420, Rufin de 371 à 397); l'un et l'autre visitent l'Égypte, deviennent disciples de Didyme l'Aveugle, vivent un certain temps en ermites (Jérôme dans le désert de Chalkis aux environs d'Antioche, Rufin visite les Déserts de Nitrie et de Scété) et en moines; ils fondent aussi des coenobia, Jérôme à proximité de Bethléem et Rufin à proximité de Jérusalem. Leur contribution la plus importante pour notre sujet et la plus durable a été leur activité de traducteurs du grec en latin. Outre la traduction déjà mentionnée des Règles de Basile par Rufin, on doit indiquer ici avant tout la version des Règles de Pacôme par Jérôme et celle de l'«Historia monachorum in Ægypto» par Rufin.

En plus de ceux qu'on a signalés jusqu'ici (Augustin, Jérôme et Rufin), il y a eu d'autres écrivains chrétiens et d'autres moines actifs au plan de l'échange monastique. Par exemple Jean

10. S. BASILE, *Regulae fusius tractatae*, 7, 3; PG 31, 933BC.
11 S. JÉRÔME, *De Viris illustribus*, 116; PL 23, 708C.

Cassien († 430/35), qui a vécu de même un certain temps en Orient et a introduit le monachisme dans le Sud de la Gaule. Dans ses deux principaux ouvrages — le «De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis» et les «Collationes Patrum» — il a transmis les idéaux spirituels et la pensée de la vie ascético-monastique de l'Orient. Tous ceux-ci pourtant sont dépassés sans aucun doute par saint Benoît († vers 547). Après la vaste destruction de la vie monastique en Occident par l'invasion des peuples germaniques, il l'y a réorganisée et ranimée. À Benoît, «patriarche du monachisme occidental»[12], remonte la fondation du célèbre monastère bénédictin du Mont-Cassin en Campanie, en 522. Mais avant tout c'est de lui que vient la «Regula monasteriorum» qui au moyen âge, jusqu'au XII[e] siècle, a régné seule en Occident et dont les sources principales comptent Antoine, Pacôme, Jérôme, Rufin, Augustin, et particulièrement Basile le Grand et Cassien. Selon Altaner la «Regula» est «le fruit de l'esprit d'ordre des Romains qui avec le sens pratique et le talent d'organisation a donné au rejeton oriental une forme et une structure adaptées aux proportions occidentales»[13].

L'influence indirecte de Basile le Grand sur Benoît, mais aussi son influence directe, sont aisées à prouver en comparant ce que déclarent ces deux Pères de l'Église sur l'obéissance, par exemple, ou sur le silence[14]. Cela nous mènerait très loin si je voulais poursuivre là-dessus. J'aimerais quand même citer un autre exemple. Chacun sait que l'on considère comme bénédictin le principe «ora et labora». On sait moins, par contre, que d'abord ce principe ne se trouve pas littéralement dans la Règle de saint Benoît[15], et, deuxièmement, que ce principe est claire-

12. B. ALTANER, *Patrologie*, Fribourg-Bâle-Vienne 1960[6], p. 445.

13. B. ALTANER, *ibid* Concernant les sources de la Règle de saint Benoît, voir aussi B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*, Fribourg-Bâle-Vienne 1978, p. 48.

14. Sur l'obéissance : BASILE, *Regulae fusius tractatae*, 41 ; PG 31, 1021A, à comparer avec BENOÎT, *Regula*, 5 ; CSEL 75, 35 ss. Sur la prière : BASILE, *id.*, 13 ; *ibid.* 949BC, à comp. avec BENOÎT, *id.*, 6, *ibid.* 38 s.

15. Voir *Weisung der Väter*, introd. et trad. de B. MILLER, Fribourg-en-Br. 1965, p. 458

ment présent chez Baslle le Grand[16] et remonte fondamentalement au Nouveau Testament. Troisièmement, il est encore moins connu que ce principe paraît avoir été aussi d'une grande importance chez les anachorètes. Cette assertion se fonde sur le fait impressionnant que la collection dite alphabétique des «Apophtegmata patrum», si importante pour nous faire connaître le monde des anachorètes[17], s'ouvre par le récit suivant d'Antoine:

«Le saint Abba Antoine, alors qu'il était assis une fois au désert, fut en proie à l'acédie et à une grande obscurité de pensées, et il dit à Dieu: 'Seigneur, je veux être sauvé, mais mes pensées ne me le permettent pas; que faire dans mon affliction? Comment serai-je sauvé?' Et peu après, s'étant levé pour sortir, Antoine voit quelqu'un comme lui, assis à travailler, puis se levant de son travail pour prier, puis s'asseyant à nouveau et tressant une longue rangée, puis se relevant encore pour la prière. C'était un ange du Seigneur envoyé pour corriger et rassurer Antoine. Et il entendit l'ange lui dire: 'Fais ainsi et tu seras sauvé'. Quand il entendit cela, il eut beaucoup de joie et de courage. Et faisant ainsi, il fut sauvé»[18].

Les Bénédictins nous fournissent d'ailleurs aussi des exemples signalés d'échange monastique dans l'autre direction, c'est-à-dire de l'Occident vers l'Orient. Au cours du premier millénaire déjà il y eut plusieurs fondations monastiques en Orient par des Bénédictins. La plus intéressante est sûrement le monastère bénédictin sur la sainte montagne de l'Athos. Il s'agit du monastère connu sous le nom des Amalfiens ou Amalfitains[19]. Les moines bénédictins d'Amalfi, en Italie, sont déjà mention-

16. Voir D. SAVRAMIS, *Le principe «ora et labora» d'après Basile le Grand* (tiré-à-part de *Theologia*), Athènes 1967 (en grec).

17 Voir W BOUSSET, *Apophthegmata, supra cit.*, spécialement pp. 90-93 F. VON LILIENFELD, *Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums*, Erlangen 1983

18. *Apophthegmata patrum*, Antoine, 1; PG 65, 76AB. Voir aussi là-dessus Judith FREI, *Die Stellung des alten Mönchtums zur Arbeit*, in: *Erbe und Auftrag* 53 (1977), pp. 332-336.

19 Voir P. LEMERLE, *Les archives du monastère des Amalfitains au Mont Athos*, in: Ἐπετηρὶς τῆς Ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν 23 (1953), pp. 548-566. J. MAMALAKIS, *La sainte Montagne (Athos) à travers les siècles*, Thessalonique 1971, pp. 68 s. (en grec).

nés dans la «Vita» de saint Athanase, le fondateur du monachisme athonite, et des documents des débuts contiennent des signatures de moines en latin. Le monastère des Amalfitains fut fondé dans les années Quatre-vingts du Xe siècle, c'est-à-dire quelque vingt ans après l'érection de la Lavra (963), par Léon de Bénévent qui était venu à l'Athos en l'année 980 avec six de ses disciples. La fondation du monastère des Amalfitains fut réalisée sur les conseils et avec l'appui matériel des Ibères Jean et Euthymes qui étaient alors déterminants à l'Athos. Au début aussi y opérait encore Jean de Bénévent qui s'était établi à l'Athos alors qu'il venait directement du Mont Cassin. Le monastère acquit au cours des deux siècles suivants une importance particulièrement considérable et comptait parmi les plus grands de la république monastique. À cet égard la prescription du Typicon de l'empereur Constantin Monomaque, de l'an 1045, est significative, selon laquelle le monastère des Amalfitains, comme aussi le monastère de Vatopedi, devait exceptionnellement disposer d'un navire plus grand[20]. Les Amalfitains ont eu une activité de traducteurs remarquable et ont beaucoup contribué à l'histoire de la spiritualité, spécialement dans le domaine de l'hagiographie. De l'existence du monastère des Amalfitains, comme de l'établissement amalfitain de Constantinople, attesté par divers documents jusqu'à la fin du XIIe siècle ou au début du XIIIe, on peut conclure que les événements de l'an 1054 n'ont eu qu'un caractère épisodique dans la vie de l'unique Église en Orient et en Occident, alors que ce ne sont que les croisades, particulièrement la prise de Constantinople par les Croisés de la quatrième croisade en l'an 1204 et ce qui a suivi, qui ont amené la division proprement dite. Du monastère des Amalfitains à l'Athos, aboli formellement en 1287 et adjugé à la grande Lavra, et de son exemple resplendissant nous gardons aujourd'hui le souvenir par les ruines de son donjon qui se dresse entre les monastères de la grande Lavra et de Karakalou.

Il serait facile de prouver la fonction unitive du monachisme

20. Ph. MEYER, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig 1894, pp. 157, 22 ss

dans l'Église indivise à l'aide d'autres exemples de grand poids. On pourrait traiter ici concrètement de la contribution culturelle des moines en Orient et en Occident qui, par exemple, par la transcription assidue de la littérature classique en ont réalisé le sauvetage au cours des siècles, ou ont poursuivi l'éducation du peuple chrétien en tant d'endroits et de tant de manières diverses. On pourrait aussi avancer les noms de certains théologiens éminents, de saints pères, de grands hiérarques et docteurs œcuméniques, de martyrs théophores et de thaumaturges fameux, de saints ascètes et de missionnaires désintéressés, qui ont pour le moins passé un certain temps de leur vie dans un monastère et que nous autres, chrétiens d'Orient et d'Occident, nous avons en commun. On pourrait en particulier mentionner l'engagement jusqu'au sacrifice de soi d'innombrables moines en faveur de la vraie foi, et leurs combats inflexibles contre l'erreur (par exemple celui de Maxime le Confesseur). Je crois cependant que ce qui a été présenté jusqu'ici a donné une preuve suffisante que le monachisme a marqué et soutenu de manière décisive l'unité effective entre l'Orient et l'Occident dans la vie de l'Église indivise.

II. Le monachisme, facteur des aspirations à l'unité entre les Églises aujourd'hui

Si l'on part des énoncés faits par manière d'introduction selon lesquels le monachisme représente l'expression la plus notable de la vie chrétienne, on a du mal à se figurer combien peu les deux grandes Églises sœurs incluent aujourd'hui le monachisme dans leurs multiples efforts pour l'unité à laquelle elles aspirent. Une telle inclusion est pourtant très nécessaire, selon moi, tant simplement en raison de la signification propre du monachisme au plan théologique et ecclésiologique, qu'en raison aussi des implications de la division dans l'histoire de l'Église. Nous ne devons pas oublier que bien des négociations d'union au moyen âge, qui ont réussi à partir de raisonnements de pure politique ou de politique ecclésiastique, sont restées sans fruit à cause de l'opposition violente, en premier lieu, des moines.

La division ecclésiale a amené à ce que habituellement nous parlions plutôt des différences entre le monachisme d'Orient et celui d'Occident que de ce qu'ils ont en commun[21]. Y a-t-il réellement de telles différences, et quel est leur poids?

1. Une différence réelle d'origine ancienne consiste dans le fait qu'en Occident, à la différence de l'Orient, *l'anachorèse*, la vie érémitique, n'a guère trouvé d'accès. Il est vrai qu'en Orient aussi le primat est accordé à la vie cénobitique et qu'elle est considérée comme la forme classique (à commencer par Pacôme et Basile le Grand), mais il y a toujours eu, à côté des coenobia, des solitaires isolés. Il faut mentionner, en effet, dans ce contexte la tendance, en Orient, à frustrer les solitaires de leur indépendance. Déjà l'empereur Justinien (527-565), le grand organisateur du monachisme byzantin, prescrit que le nombre des anachorètes restera limité et que leur cellule devra se trouver à l'intérieur de la clôture du monastère. Au Mont Athos on poursuit aussi un tel but. Le Typikon d'Athanase, par exemple, limite à cinq le nombre des kelliotes (solitaires) en rapport avec la Lavra[22]. Ces cinq, auxquels était permise l'ascèse dans la solitude, devaient avoir des raisons spirituelles et être capables de subvenir à leurs besoins. Le Typikon de l'empereur Jean Tsimiskès, première constitution officielle du monachisme athonite (972), constate en fait l'existence de solitaires, mais il détermine en même temps que leur admission à l'ascèse dans la solitude revient aux abbés[23]. Le Typikon de 1045 passe sous silence les solitaires, ce qui indique une limitation ultérieure de leur indépendance. L'ascèse dans la solitude est donc aussi permise en principe en Orient, sans être toutefois purement et simplement la forme de vie monastique idéale. Considérée dans son ensemble elle constitue une richesse traditionnelle du monachisme oriental à l'imitation de laquelle l'Occident aussi reste ouvert. Mais elle n'est pas une différence œcuménique de poids.

21 Voir par ex. D. SAVRAMIS, *Zur Soziologie des byzantinischen Mönchstums*, Leyde-Cologne 1962, pp. 87-89.

22. Ph. MEYER, *op. cit.*, p. 115, 7 ss.

23. *Ibid.*, pp 146 ss et 147, 24 ss

2. Au moyen âge il s'est introduit dans le monachisme oriental, en lien entre autres avec les forces centrifuges de l'ascèse solitaire, un relâchement de la vie cénobitique qui a culminé dans l'*idiorythmie*, selon laquelle la vie du moine est adaptée à un rythme qui dans une mesure considérable lui est propre. L'idiorythmie, qui signifie, en fait, l'abolition de la désappropriation monastique (de la pauvreté) et la suppression de l'obéissance, cette vertu monastique cardinale, apparut au début du XVe siècle sur l'Athos et forma, en réalité, durant des siècles une certaine opposition à la *nature communautaire* de la vie monastique toujours active en Occident. Le fait pourtant que très vite l'idiorythmie avait été blâmée comme une forme décadente de la vie monastique (voir, par exemple, l'écrit «Contre l'idiorythmie» du moine Pachomios, vers 1530, ou le Typikon de 1574[24]) et que, sur la base d'une compréhension et d'une affirmation de soi en accord avec ce jugement, la vie cénobitique a presque entièrement retrouvé aujourd'hui sa place, ne nous permet pas de parler d'une différence entre le monachisme d'Occident et celui de l'Orient. Il s'agit beaucoup plus d'une manifestation déviante de la vie cénobitique classique dans le monachisme oriental; elle appartient plus ou moins au passé et pour cette raison n'entre pas en ligne de compte.

3. Alors qu'en Orient il n'y a pas d'*ordres monastiques*, nous sommes confrontés au monachisme aujourd'hui en Occident à travers un assez grand nombre d'ordres. Pour comprendre cette situation on doit tout d'abord souligner que l'Église ancienne ne connaît pas les ordres monastiques. La raison en est dans la conception qui fonde l'autocéphalie (l'autonomie) de chaque Église locale. Sur la base de cette conception, dès le IVe Concile œcuménique (Chalcédoine, can. 4), les établissements monastiques organisés étaient soumis à l'évêque du lieu «pro tempore». Cette norme de l'Église ancienne, établie par la plus haute autorité ecclésiastique, est demeurée en vigueur sans changement jusqu'aujourd'hui dans l'Église d'Orient. Ceux que l'on appelle «monastères stavropègiaques» (σταυροπηγιακαὶ μονά) y constituent une exception.

24. Voir *ibid.*, p. 213, 16 ss. et 215, 29 ss.

Cette norme était aussi obligatoire généralement en Occident jusqu'au XIIe siècle. Le monastère des Amalfitains à l'Athos, par exemple, dont nous avons parlé plus haut, suivait bien la Règle de saint Benoît, mais comme les autres monastères de l'Athos il suivait aussi les Typika en vigueur là-bas et il était soumis à l'évêque de Hiérissos et, partant, au patriarcat œcuménique. Mais en Occident depuis le moyen âge fait autorité un droit des ordres compris en un sens centralisateur au plan ecclésiologique et conditionné par le développement de la papauté. Ce droit se trouve en contradiction avec la disposition susmentionnée du IVe Concile œcuménique et, selon la conception orthodoxe, cela représente un développement ecclésiologique discutable dans le monachisme occidental. En relation avec la vie des ordres monastiques on trouve aussi en Occident les nombreuses réformes monastiques, à commencer par Cluny, avec leurs nombreux côtés positifs.

4. Au droit des ordres monastiques, conçu de manière centralisée, correspond en Occident leur caractère *international* évident, alors qu'en Orient le monachisme a un caractère plutôt local ou national. Cela ne représente pourtant aucune différence notable et n'est juste qu'en apparence. Car la vie commune de moines de différentes nations au Mont Athos, tant autrefois dans l'Empire byzantin qu'aujourd'hui encore, témoigne du contraire.

5. Finalement à l'existence d'ordres monastiques se rattache le fait qu'en Occident *la division du travail et de la production* apparaît avec plus de transparence au-dehors (par exemple la pratique du travail des champs par les Cisterciens ou l'application des Dominicains à la science et à la culture). Le principe de la division du travail est né pourtant de la vie cénobitique et on le rencontre normalement aussi en Orient dans tout monastère qui marche bien. Reprocher au monachisme de l'Orient d'avoir pratiqué et de pratiquer encore une «économie qui n'est pas rationnelle» signifie méconnaître la ligne et l'objectif propres du monachisme. Pour désigner cette méconnaissance c'est le mot de Basile le Grand qui convient le mieux, à savoir que les hommes s'occupent des choses du monde et des arts, mais non des vérités théologiques

(τεχνολογοῦσιν ... οὐ θεολογοῦσιν οἱ ἄνθρωποι)[25]. Aussi quand le monachisme en Occident a accompli quelque prestation économique et sociale digne d'admiration on doit l'apprécier, dans tous les cas, comme quelque chose d'accessoire qui n'entre pas en ligne de compte, c'est-à-dire qui n'est pas digne de louange en elle-même.

Le monachisme dans ce qu'il réalise et dans ce qu'il poursuit ne doit pas être jugé avec les mesures de ce monde. Un moine de l'Athos, contemporain et connu, a écrit à ce sujet: «On me demande s'il serait utile que les moines de l'Église orthodoxe entreprennent des tâches sociales ou philanthropiques. Je répondrai: quand Notre Seigneur Jésus Christ a laissé au libre choix de l'homme la vie dans la continence en tant que genre de vie plus élevé, il a dit ces mots bien connus: 'Qui peut comprendre qu'il comprenne' (Mt. 19, 12). Permettez-moi d'adresser les mêmes mots à ceux qui me posent la question. Celui qui, parmi les moines, est en mesure d'entrer en contact avec le monde sans souiller sa pureté et sans perdre sa relation mystique avec Dieu, voici qu'il a un champ de bataille au double rayonnement et à la vie dédoublée, vers l'intérieur et vers l'extérieur. La question de l'activité des moines dans le monde ne peut être abordée que de ce point de vue ...»[26]. Le monachisme vit de la prière et n'est qu'au seul et unique service du salut donné à l'Église. C'est pourquoi les deux différences qu'on a mentionnées rapidement ci-dessus, pour autant qu'elles ne sont pas ecclésiologiquement conditionnées — c'est-à-dire en faisant abstraction concrètement de la question des ordres monastiques en Occident —, sont des différences et des déplacements d'accentuation sans portée œcuménique. Les points communs entre le monachisme de l'Orient et celui de l'Occident sont, contrairement aux différences, d'une signification fondamentale. À l'aide de quelques exemples je vais illustrer cela maintenant.

Historiquement, mais aussi quant à son contenu, le monachisme dans l'Église ancienne a pris la relève du martyre en un

25 BASILE, *Ep.* 90, 2; PG 32, 473B.

26. THEOKLITOS DIONYSIATIS, *Entre ciel et terre*, Athènes 1973, p. 268 (en grec).

certain sens. Comme les martyrs et les confesseurs allaient à la mort en qualité de soldats du Christ («milites Christi»), c'est-à-dire imitaient le Christ dans son obéissance (Phil. 2,8), et par là déposaient une martyria (un témoignage) de leur foi solide et inébranlable au Christ, de même dès les origines et aujourd'hui encore les moines en Orient et en Occident sont des témoins, jusqu'au sacrifice, de leur foi au Christ solide et resplendissante. Ils sont les soldats anonymes du Christ dans leur combat permanent, salutaire et toujours actuel «contre les principautés et les puissances, contre les régisseurs de ce monde de ténèbres, contre les esprits du mal qui habitent les espaces célestes»; ils ont «l'armure de Dieu, afin qu'aux jours mauvais ils puissent résister et, après avoir tout mis en œuvre, rester fermes» (Éph. 6, 12-13). «Le moine», écrit Alois Mertes, «est un scandale, parce que la foi au Christ demeure 'un scandale pour le Juif', c'est-à-dire pour ceux qui ne se libèrent pas des chaînes de l'autojustification, la plus profonde des tentations de l'homme, qu'elle se présente sous des dehors religieux, moraux ou sociaux. Être moine, c'est être insensé parce que la foi au Christ reste 'folie pour les Grecs', c'est-à-dire pour ceux qui sont aveugles devant le caractère insondable des questions dernières, celles qui sont les plus humaines ... Dans le monde européo-américain en voie de rapide sécularisation — selon toute apparence par dépit —, la reconnaissance du primat de la foi grandira bientôt derechef, mais avec elle aussi la faim de calme intérieur et extérieur, présupposé du recueillement qui pour le chrétien débouche toujours dans la prière ... Effectuer cette prière est et reste le grand, l'irremplaçable don des moines aux hommes, même quand leurs yeux sont tenus fermés. Qui ne comprend pas que des Matines sont aussi importantes qu'une élection au Bundestag ou qu'une bataille ou qu'un traité de paix, ne suivra certainement pas ces réflexions. Il ne le peut pas»[27].

J'ai cité intentionnellement un homme politique connu pour ne pas donner l'impression que c'est *ex officio* que le théologien

27. Alois MERTES, *Mönchtum — Ärgernis oder Bothschaft*, *Gesammelte Aufsätze*, hrsg v. P. Theodor BOGLER, *Liturgie und Mönchtum*, *Laacher Hefte* 43 (1968), pp. 158-159 et 161.

parle du *primat de la foi* et de l'irremplaçable don qu'est pour les hommes la prière des moines. Le primat de la foi et la signification de la prière reçoivent de manière constante le témoignage des moines en Orient et en Occident, et ils y sont vécues par eux de manière exemplaire. Ils appartiennent à l'essence du monachisme et comptent incomparablement plus que les réalisations économiques ou les contributions culturelles de groupes de moines ici ou là. C'est en ce sens aussi qu'il faut comprendre le principe «ora et labora» dont l'ordre des termes exprime sans erreur possible la priorité de la prière. Ces éléments forment le grand patrimoine commun des moines, permanent et unificateur.

Outre ce patrimoine commun fondamental et essentiel, il y a la vie cénobitique ses vertus monastiques de base: *obéissance*, *chasteté* et *pauvreté*, qu'en Orient aussi bien qu'en Occident on reconnaît généralement comme la marque et l'expression du monachisme. Sur ces vertus cardinales du monachisme, qui le sont aussi de la vie chrétienne en général, je n'ai sûrement pas besoin d'insister pour montrer à quel point aujourd'hui encore le monachisme oriental et occidental constitue un pont important, malgré la division des Églises.

S'il y a quelque chose de particulièrement utile aujourd'hui au point de vue œcuménique, c'est de redécouvrir et de valoriser convenablement ce patrimoine commun. Il s'agit de points de contact et de perspectives œcuméniques d'une importance particulière. Pour élargir, comme il est nécessaire, ces points de contact, une série de démarches seraient utiles, que les deux Églises soeurs doivent entreprendre le plus tôt possible si elles ne veulent pas que le dialogue théologique officiel qui a commencé risque de demeurer enlisé dans les considérations théoriques. De telles démarches pourraient être, entre autres, les suivantes. Je ne fais que les énumérer à titre indicatif:

— des visites fréquentes et réciproques de moines d'une Église dans des monastères de l'autre;

— des séjours les plus longs possibles pour apprendre à connaître et à expérimenter de manière profonde et immédiate la pratique de la prière et la spiritualité des moines de l'Église sœur;

— des jumelages de monastères dans le but d'un échange animé et multiforme;

— la fondation d'une union européenne des amis de la sainte montagne de l'Athos;

— l'organisation de colloques et de symposia sur la nature du monachisme, sur son histoire, ses traits distinctifs, sa contribution à l'œcuménisme, etc...

— intensifier et imiter l'exemple des Bénédictins de Chevetogne et de Nierderaltaich pour répandre la connaissance de l'Église d'Orient par des publications et d'autres activités, et créer la réciproque;

— fonder des monastères orthodoxes en Occident et réciproquement.

Nombre de ces projets peuvent aujourd'hui encore, et, en outre, d'un point de vue orthodoxe, passer pour utopiques. J'en suis bien conscient. Peut-être est-ce l'occasion de réfléchir en Orient comme en Occident sur l'extrême importance qu'il y a à englober le monachisme dans les efforts que l'on fait aujourd'hui en vue de l'unité, et sur la contribution œcuménique que le monachisme [28] peut apporter sur la base du patrimoine commun qu'il constitue *de facto*.

Théodore NIKOLAOU

SUMMARY. — *Monasticism as the champion of Orthodoxy in the Eastern Church has the reputation of being anti-ecumenical. The author wishes to show that in the light of historical data this point of view is incorrect. In the ancient Church monasticism was the upholder of unity. Athanasius, exiled in the West, made known the life of Saint Anthony; Jerome, Rufinus and Cassian because of their stays in the East passed on the Rules of St. Basil and the example and teachings of the monks of Egypt. Right up to the Middle Ages there was a monastery of Latin*

28. L'opinion globale que le monachisme, en Grèce surtout et au Mont Athos singulièrement, est antiœcuménique est contredite, par exemple, par l'interview donnée par le supérieur du monastère de Stavronikita Basilios, au nom aussi des supérieurs de la Grande Lavra et de Grigoriou. Voir *Episkepsis*, N° 264, du 15 décembre 1981, pp. 12-15. Il en ressort clairement que les moines sont en faveur du dialogue œcuménique quand celui-ci est au service de la recherche de la vérité chrétienne inaltérée et de la vraie foi.

monks on Athos — the monastery of the Amalfitans. In the second part of his article, the author shows that the differences which exist today between Eastern monasticism on the one hand and Western monks and religious on the other are not as deep as is sometimes said · anachoresis, idiorythmic life, the Western religious orders with their international character and their division of work must not hide the things which are common to both Eastern and Western monasticism and which are much more important · life of faith and prayer; obedience, chastity and poverty — all this belongs to the common heritage which must be emphasized today with a view to the unity of the Churches. To finish with, the author gives some concrete suggestions for deepening the dialogue between Eastern and Western monasticism and for enhancing Church unity.

SUMMARY of LANNE (pp. 324ff.). — *In the context of theological dialogue with Orthodoxy, this article tries to reply to the question · what is the sense of confirmation compared with baptism and what are its effects according to the teaching of the Latin Church? After a study of the most recent official documents of the Catholic Church, the answers of theologians and the data provided by Roman tradition, the study concludes that, for the Catholic Church, confirmation is, in the first place, the gift of the sevenfold Spirit and that it confers on the Christian a special power for spiritual combat and witness, that it creates a special bond with the Church, a bond which is underlined by the personal rôle played by the bishop and by the doctrine of sacramental character. The study also tries to answer two related questions: What is the meaning of the first chrismation which, in the Roman rite, has always been given just after baptism? How can one explain that in general the Catholic Church gives confirmation after the eucharist and not before? An analysis of the historical data shows that, on the one hand, the first chrismation can be linked to the rite of baptism which it completes, but that it can also be considered as a first stage in the gift of the Holy Spirit which will then be completed by confirmation with the second chrismation. As for the use of giving the eucharist before confirmation in the West, it has very ancient attestations, probably as far back as the 4th. cent. This practice was justified, as it is today, by pastoral reasons even though the ideal order, in the West as in the East, is: baptism, confirmation, eucharist. See the first part of his study above, pp. 196-215.*

Les sacrements de l'initiation chrétienne et la confirmation dans l'Église d'Occident*

(*suite*)

3. *Quelques indications de la tradition occidentale sur la signification de la confirmation.*

Dans ce qui suit nous n'avons pas l'intention de relever même sommairement ce que l'histoire de l'Église, en Orient et en Occident, les écrits des Pères, les formulaires liturgiques nous font connaître de la signification de la confirmation. Il existe des études sur cet immense sujet. Nous en avons signalé quelques unes qui se rapportaient plus directement à notre propos. Nous n'essaierons ici que de faire ressortir l'antiquité et la cohérence de la tradition occidentale au sein de l'enseignement commun des Églises.

Cela permettra aussi de poser correctement les fondements d'une réponse aux deux autres questions que nous traiterons beaucoup plus brièvement ensuite : la signification de l'onction post-baptismale du rituel romain et la pratique de la première communion avant la confirmation.

On se souviendra, enfin, que l'histoire des rites de la confirmation et de leur signification est liée aussi aux controverses anciennes sur la valeur du baptême des hérétiques et sur le mode de leur réconciliation avec l'Église. Ces questions n'ont pas à être soulevées ici, mais de leur solution dépend pour une part l'interprétation correcte des faits du passé. Il est bon de se souvenir que les historiens ne sont pas encore parvenus à l'unanimité pour résoudre les problèmes posés par ce dossier très complexe.

* La première partie de cette étude a été publiée *supra*, pp. 196-215

A. *En Occident la signification propre de la confirmation a été étroitement liée au rôle de l'évêque*

1° Le premier témoin à invoquer en ce sens est saint HIPPOLYTE DE ROME dans sa *Tradition Apostolique*. On sait que ce document doit être manié avec prudence, en raison de la personnalité de son auteur et de ses démêlés avec l'autorité légitime dans l'Église romaine. On notera cependant que son écrit a eu la plus grande influence dans l'histoire de la tradition canonique et liturgique de l'ensemble du monde chrétien[46]; qu'il contient un rituel développé de l'initiation chrétienne qui est le plus archaïque que nous possédions sous cette forme; enfin, qu'il s'agit d'un document romain qui permet de rendre compte de certains faits propres à la tradition liturgique de l'Église de Rome[47].

46. Avec raison le P Bernard BOTTE, l'éditeur de la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte, a attiré l'attention à plusieurs reprises sur le fait qu'elle était avec la *Didascalie* et les *Canons apostoliques* l'un des trois documents de base des plus anciennes collections canoniques de l'Orient et de l'Occident (*Les plus anciennes collections canoniques*, in · *L'Orient Syrien* V n° 19 (1960), pp 331-350)

47. Qu'il s'agisse d'un document romain, le P. B Botte l'a toujours défendu avec acharnement, en particulier contre le P H. Engberding (pour lequel il était d'origine syrienne) et le P.J M Hanssens (pour lequel son origine devait être recherchée en Égypte) Son argument principal - et, à notre avis, décisif — était que la Tradition Apostolique est le seul document liturgique qui connaisse la double chrismation postbaptismale, par le prêtre d'abord, par l'évêque ensuite, comme l'a conservée le rite romain Les documents canonico-liturgiques orientaux qui ont inséré la Tradition d'Hippolyte dans leurs recueils ont respecté cette pratique transmise par le texte d'Hippolyte, mais n'en ont jamais tenu compte pour leurs propres usages liturgiques. Signalons ici que plusieurs auteurs actuels ont accueilli avec faveur une hypothèse du travail de J -P. Bouhot (signalé plus haut, note 35) même quand ils ont critiqué sa thèse essentielle de la confirmation comme «sacrement de la communion ecclésiale» Il s'agit de son opinion selon laquelle la double chrismation serait chez Hippolyte le résultat d'interpolations. En fait, l'hypothèse n'est pas neuve. Sans remonter aux travaux des PP de Puniet et Galtier (cf *supra*, note 29) qui, sans connaître encore le texte véritable d'Hippolyte, insinuaient déjà le caractère composite des rites baptismaux transmis sous son nom, l'hypothèse est déjà proposée par H ELFERS (*Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, Paderborn 1938, pp. 102 ss. Citons aussi pour mémoire A SALLES, *Trois antiques rituels de baptême*, dans *Sources chrétiennes* 59, Paris 1958 Quoi qu'il en soit de ces hypothèses invérifiables, il reste que le texte d'Hippolyte correspond exactement à l'usage

Or la donnée plus remarquable du déroulement des rites baptismaux tels qu'il les décrit (et prescrit) est que, outre l'onction d'huile prébaptismale, il connaît la double onction postbaptismale avec «l'huile d'action de grâces», c'est-à-dire l'huile consacrée par une «eucharistie», notre saint chrême ou «myron»[48]. Remonté de la piscine baptismale, le néophyte est d'abord oint par le prêtre avec l'huile d'action de grâces, puis après s'être rhabillé il entre à l'église (ou : dans l'assemblée) où l'attend l'évêque qui va lui imposer la main en prononçant une prière, puis répandre sur sa tête de la même huile d'action de grâces en disant une nouvelle formule[49].

Il ressort clairement de ce rituel que l'évêque a une initiative particulière, tout à fait distincte de celle du prêtre qui a fait la première onction. C'est lui qui demande, en effet, pour les nouveaux baptisés : «... rends-les dignes d'être remplis de l'Esprit Saint et envoie sur eux ta grâce, afin qu'ils te servent suivant ta volonté»[50], avec une allusion à Actes 2,4 et 4,33.

2° Près d'un siècle plus tard les *canons 38 et 77* du CONCILE D'ELVIRE disent que si un catéchumène en danger de mort avait été baptisé d'urgence par un laïc ou que si un diacre ou un prêtre chargé d'un peuple fidèle en a baptisé certains, l'évêque, quand ce sera possible, devra les «parfaire» (*perficere*) par l'imposition de la main, par la «bénédiction»[51]. On jugera, peut-être, que par eux-mêmes ces canons ne prouvent point que la confirmation fût réservée à l'évêque, au tournant des IIIe-IVe siècles en Espagne. Ils montrent cepen-

romain et ne correspond qu'à lui Il est invraisemblable qu'Hippolyte puisse être à l'origine d'un tel usage, ce que ses adversaires romains de la grande Église n'auraient pas manqué de dénoncer plutôt que de le lui emprunter. C'est lui, au contraire, qui transmet ici l'usage romain qu'il a reçu, sans que l'on doive voir pour autant dans toutes les formules liturgiques qu'il donne des textes déjà figés *ne varietur*. C'est trop évident.

48. Cf. E LANNE, *Liturgie alexandrine et liturgie romaine L'Onction des martyrs et la bénédiction de l'huile*, in : *Irénikon* 31 (1958), pp. 138-155

49. Dom Bernard BOTTE, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte Essai de reconstitution* (coll. LQF 39), Munster 1963, pp 50-53.

50. *Ibid.*, pp. 52-53.

51. *DS* 120, 121.

dant, pour le moins, que selon la conception occidentale (espagnole dans le cas) l'initiation chrétienne doit trouver auprès de l'évêque son achèvement. On sait, par ailleurs, que le verbe «*perficere*» employé ici dans les deux canons pour indiquer l'action de l'évêque, comme aussi les termes «*manus impositio*» et «*benedictio*» sont dans ce contexte des termes techniques propres à la confirmation[52].

3° Le 10 février 385, le Pape saint SIRICE adressait à Himerius, évêque de Tarragone, sa célèbre lettre «*Directa ad decessorem*» qui répondait aux questions, d'ordre liturgique pour l'essentiel, que l'évêque espagnol avait posées à son prédécesseur Damase. Se référant aux décisions du Pape Libère et, implicitement, au can. 8 du Concile de Nicée (325), Sirice indique que les Novatiens sont réunis à l'assemblée (c'est-à-dire réconciliés avec l'Église) «par la seule invocation de l'Esprit septiforme» que prononce l'évêque en imposant la main[53]. Il prescrit d'appliquer la même norme aux Ariens, car il ne faut pas les rebaptiser. On a ici un écho de la controverse du milieu du IIIe siècle qui a opposé Étienne à Cyprien de Carthage et a été résolue en principe en faveur de la position romaine, dans l'ensemble du monde chrétien d'alors[54]. On sait comment ce problème de la réconciliation des hérétiques

52 Voir les études de P de Puniet et P. Galtier, citées note 29, et celle du P.L Ligier (citée à la note 5), p. 248.

53 *DS* 183. «per invocationem solam septiformis Spiritus episcopalis manus impositione catholicorum conventui sociamus» Comparer la formule d'Ambroise dans le *De Sacramentis* III, II, 8 (éd. BOTTE, Sources chrét. 25bis, p 96): «Sequitur (sc. post baptismum) spiritale signaculum quod audistis hodie legi (i.e Is 11,2-3), quia post fontem superest ut perfectio fiat, quando ad invocationem sacerdotis spiritus sanctus infunditur, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii atque virtutis, spiritus cognitionis atque pietatis, spiritus sancti timoris, septem quasi virtutes spiritus». Pour saint Augustin l'Esprit septiforme est donné pour l'accomplissement des dix commandements de la Loi (cf. *Sermo* 249,3, PL 38, 1162-1163 ..).

54. Sur les séquelles de la controverse baptismale du IIIe siècle et ses implications jusqu'à nos jours dans le dialogue entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe, voir l'excellent article du P A. DE HALLEUX, *Orthodoxie et Catholicisme Un seul baptême?*, in: *Revue théologique de Louvain* XI (1980), pp 416-452.

et des schismatiques a influé sur l'évolution des rites que nous étudions — et cela tant en Orient qu'en Occident — sans que jusqu'aujourd'hui, comme on l'a dit plus haut, les savants soient parvenus à en élucider complètement l'histoire.

On relèvera, toutefois, que pour Sirice l'imposition de la main de l'évêque a dans ce rite un rôle décisif et qu'elle s'effectue en invoquant l'Esprit septiforme. Cette allusion au texte d'Is. 11,2 est tout à fait remarquable, car elle signifie que l'acte épiscopal unit à la communion de l'Église celui qui en était jusque-là séparé en lui assignant sa place dans ce temple de l'Esprit par les charismes qu'il aura en partage.

4° Il faut invoquer maintenant la *lettre*, non moins célèbre que celle de Sirice, qu'INNOCENT Ier adressa à Decentius de Gubbio le 19 mars 416. Pour le passage qui nous intéresse, voici la traduction française que donne R. Cabié dans son édition critique et commentée :

«Quant à la consignation des nouveaux baptisés, il est clair qu'elle ne doit être faite par aucun autre que par l'évêque. Les prêtres, en effet, bien qu'ils aient part au sacerdoce, n'ont cependant pas le plus haut degré du pontificat. C'est aux évêques seuls que revient ce ministère de la consignation ou don de l'Esprit Paraclet ; ce n'est pas seulement la pratique de l'Église qui l'atteste, mais aussi ce passage des Actes des Apôtres affirmant que Pierre et Jean ont été envoyés pour donner le Saint-Esprit à ceux qui avaient été baptisés. En effet, lorsque les prêtres baptisent, que l'évêque soit présent ou non, il leur est permis d'oindre de chrême les baptisés, pourvu que cette huile ait été consacrée par l'évêque, mais ce n'est pas au front qu'ils doivent les en marquer, ce qui est réservé aux évêques lorsqu'ils donnent l'Esprit Paraclet. Quant aux paroles, je ne peux pas les citer, de peur que cela ne paraisse une trahison, plus que la réponse à une consultation» [55].

Qui lit ce texte pourrait penser que le Pape Innocent Ier avait sous les yeux le rituel de la Tradition Apostolique d'Hippo-

55 R. CABIÉ, *La lettre du pape Innocent Ier à Decentius de Gubbio (19 mars 416)* Texte critique, traduction et commentaire. (Coll.. Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique 58), Louvain 1973, pp. 22-25

lyte. Cela prouve qu'à Rome depuis deux siècles les usages étaient inchangés, sinon que, vu l'expansion du christianisme, il n'était plus toujours possible à l'évêque de présider partout aux célébrations des baptêmes. On a déjà vu qu'il était souvent administré par des prêtres ou des diacres en l'absence de l'évêque. Mais la leçon la plus claire de la lettre d'Innocent Ier est de réserver à l'évêque l'onction, ou consignation, sur le front, parce qu'en ce rite il donne l'Esprit comme l'ont fait Pierre et Jean aux nouveaux baptisés de Samarie. C'est pour le Pape l'usage de l'Église; disons : au moins l'usage de l'Église romaine. Nous y reviendrons plus tard, en répondant à la deuxième question, celle de la signification de l'onction faite par le prêtre après le baptême. Mais il est déjà important de noter que si le don de l'Esprit Paraclet est réservé à l'évêque, le chrême dont peuvent et doivent user les prêtres pour la première onction postbaptismale doit être celui que l'évêque a consacré. Telle était déjà la pratique attestée par Hippolyte, mais ici elle indique une fois encore que le lien avec l'évêque, non seulement du prêtre qui procède à l'initiation chrétienne, mais du candidat qui a reçu le baptême, est un élément capital que la tradition occidentale met dans un fort relief[56].

5° C'est cette pratique, et la doctrine qu'elle suppose, que l'on retrouve dans les *sacramentaires romains* du haut moyen âge et qui est restée inchangée à travers les siècles jusqu'à nos jours : après le baptême a lieu une double chrismation, la première par le prêtre (ou par le diacre à son défaut), la seconde par l'évêque. Ces deux chrismations, comme déjà

56. Pour le Ve siècle on en a un témoignage dans le can. 2 du Concile d'Orange de 441 dont Cabié donne une interprétation à la suite d'A Chavasse *ibid.*, p. 46, note 2 Retenons-en . «Aucun des diacres, qui a reçu la charge de baptiser, ne doit aller où que ce soit, sans (emporter avec soi) le chrême, parce que parmi nous il a été admis qu'on ne fasse qu'une fois la chrismation. Quant à celui qui au moment du baptême n'aura pas, pour quelque grave motif, reçu la chrismation, on le signalera à l'évêque au moment de la confirmation». Par ailleurs, la confirmation a été aussi pratiquée légitimement par les prêtres en Occident dès le Ve siècle et même avant (Concile de Tolède de l'année 400, can. 20) et le Pape saint Grégoire le Grand en reconnaissait le droit aux prêtres de Sardaigne (*Epist. ad Januarium* I, IV, 26; *PL* 77, 696). Mais la pratique romaine a tendu à devenir exclusive

dans la Tradition Apostolique de saint Hippolyte, se suivent presque immédiatement quand l'évêque est le président du rite baptismal. Après le baptême et la chrismation par le prêtre a lieu l'imposition de la main de l'évêque, avec la prière dont on a rapporté plus haut la substance, puis la chrismation par l'évêque avec sa formule [57].

Dans la tradition romaine, aussi haut que l'on puisse remonter (et Rome est la seule Église qui puisse présenter son rituel du début du IIIe siècle), l'évêque a donc eu et a conservé une place unique comme ministre de la confirmation. Ce fait ne peut être négligé quand il s'agit d'indiquer en quoi la signification de la confirmation diffère de celle du baptême. Sans faire de la confirmation «*le* sacrement de la communion ecclésiale», force est de reconnaître que cette vue des choses contient un élément de vérité, même si cet aspect de la confirmation est moins marqué dans la tradition orientale que dans celle de Rome. Dans le don de l'Esprit septiforme une relation particulière est établie entre l'évêque et le confirmand. Par l'intervention de l'évêque, chef de la communauté ecclésiale, le chrétien baptisé est amené à participer aussi à l'onction de Jésus au Jourdain par laquelle son ministère est inauguré [58].

Cette médiation épiscopale, qui se vérifie dans tous les sacrements et dans l'ensemble de la vie ecclésiale, est rendue plus manifeste dans l'achèvement ou «perfection» de l'insertion dans l'Église par la confirmation. L'évêque, principe et garant visible de l'unité de l'Église qui lui est confiée, achève d'insérer dans sa structure un nouveau membre.

6° Tel est aussi le sens dernier qu'il convient de donner à l'enseignement de la tradition occidentale selon lequel l'évêque est le *ministre «ordinaire» de la confirmation* [59]. Le terme

57. Cf. *supra*, I,1 B 3 et les notes 19 et 20

58 La référence que la tradition fait à la venue de Pierre et de Jean en Samarie, où les Apôtres de Jérusalem les ont envoyés, nous paraît aussi importante à cet égard. Le miracle de Pentecôte se renouvelle par l'entremise des deux Apôtres (Act 8,15-17 et l'histoire de Simon le Magicien qui vient après).

59. L'expression est employée dans le Décret pour les Arméniens en 1439 (*DS* 1318) Elle est reprise au Concile de Trente, session VII, en 1547 (*DS* 1630)

«ordinaire» signifie moins ici «habituel» que «selon la nature des choses et la constitution de l'Église». Cela ne préjuge pas du bien-fondé de la tradition des Orientaux, de date immémoriale, et de l'explication qu'on en donne. Pour l'Orient, le prêtre est le ministre «habituel» de la confirmation. En vue d'honorer la pratique orientale et pour éviter les confusions, le IIe Concile du Vatican dans la Constitution dogmatique «Lumen Gentium» (n. 26) s'est refusé à répéter que l'évêque était le ministre ordinaire de la confirmation et a dit qu'il en était le *«ministre originaire»*[60]. Le nouveau Code de droit

60. Le «schéma» de la Constitution sur l'Église présenté en 1963 (après une première refonte radicale) portait encore que les évêques sont les *«ministri ordinarii Confirmationis»*. Le texte proposé à la discussion conciliaire en 1964 a remplacé le mot *«ordinarii»* par *«originarii»* et la raison qui est donnée de ce changement dit seulement: *«Pro Confirmatione Episcopus vocatur minister 'originarius', ut ratio servetur etiam disciplinae orientalis»* (*Schema Constitutionis De Ecclesia*, approuvé le 3 juillet 1964 par le Pape Paul VI pour être présenté à la discussion des Pères du IIe Concile du Vatican). C'est donc bien pour tenir compte de la pratique orientale que Vatican II s'est refusé à répéter sans plus que les évêques sont les ministres «ordinaires» de la confirmation Les «Praenotanda» du nouveau rituel de la Confirmation (cité *supra*, à la note 6) disent ceci au n° 7 «Le ministre originaire de la Confirmation est l'évêque. C'est par lui que le sacrement est habituellement (*ex more*) administré, ce qui le relie plus ouvertement à l'effusion de l'Esprit Saint au jour de la Pentecôte En effet, après avoir été remplis de l'Esprit Saint, les Apôtres eux-mêmes l'ont transmis aux fidèles par l'imposition des mains. Ainsi la réception de l'Esprit Saint par le ministère de l'évêque montre plus étroitement le lien qui relie les confirmés à l'Église, comme aussi le mandat reçu de rendre témoignage au Christ au milieu des hommes» (*loc cit*, p 17). Au sujet des notions de «ministre ordinaire» et «ministre originaire» S E Mgr M MARUSYN a écrit: «Jusqu'au IIe Concile du Vatican il existait dans la législation latine les concepts de ministre ordinaire et de ministre extraordinaire de la confirmation (*cresima*). Le premier est l'évêque, l'autre est le prêtre par délégation spéciale. Le Concile a cru nécessaire d'abandonner cette terminologie pour ne pas blesser les Orientaux chez lesquels le ministre de la confirmation (*cresima*), administrée lors du baptême ou en dehors de celui-ci, est toujours le prêtre. (..) Le Concile de Trente a défini les évêques ministres ordinaires de ce sacrement. Le IIe Concile du Vatican a interprété le terme «ordinaire» par le mot «originaire» clarifiant mieux ainsi la portée théologique en rapport aussi avec la tradition orientale constante» (*L'unzione del Santo Myron, Relazione*, in. *Nuntia* n° 2 (1976), pp. 15-16 Voir aussi R. COFFY, in: *Communio* (Paris), VII, n° 5 (1982), pp. 44-45).

canonique de 1983, par contre, a repris à son compte l'affirmation que l'évêque était le «ministre ordinaire» de ce sacrement (Can. 882), tout en ajoutant immédiatement que «le prêtre aussi confère validement ce sacrement soit en vertu du droit commun soit par une concession particulière de l'autorité compétente».

Au lien particulier avec l'Église par l'entremise de l'évêque, en tant qu'effet de la confirmation, on pourra donc objecter aujourd'hui que de plus en plus souvent la confirmation est conférée par un simple prêtre, à tel point qu'en certains lieux cet usage tend à devenir la pratique habituelle. En réalité, dans la perspective de la tradition théologique et canonique de l'Occident, ce fait n'enlève rien en principe au rôle de l'évêque et l'on aura l'occasion de revenir sur un point, à nos yeux très important, à savoir que la confirmation est toujours donnée avec le saint chrême ou myron consacré par l'évêque (ou même, en Orient, par le patriarche ou le chef de l'Église autocéphale).

En conclusion: le lien structurant de la confirmation reçue par le ministère de l'évêque, attesté depuis Hippolyte et toujours souligné dans la tradition romaine postérieure, nous paraît donc un aspect essentiel de sa signification en tant qu'elle diffère de celle du baptême. La confirmation situe le chrétien dans la communion ecclésiale par l'Esprit septiforme qui lui est conféré.

B. *En Occident la signification de la confirmation est conçue comme un don de force particulier pour la lutte spirituelle et le témoignage.*

La réflexion théologique, en Occident, sur la signification de la confirmation en ce qui la distingue de celle du baptême, a été fortement marquée par un facteur assez fortuit: une homélie sur la Pentecôte d'un évêque encore mal identifié du sud de la Gaule, à la fin du Ve siècle, et qui se cache derrière le mystérieux «Eusèbe Gallican»[61]. Cette homélie a connu

61. Pour l'histoire de l'attribution de l'homélie à Fauste de Riez, voir l'introduction à l'édition qu'en a donnée A. HAMMAN dans le *Supplementum* de Migne, vol. III, 1963, col. 545-546, et celle de l'édition de J. LEROY et Fr GLORIE (*Corpus Christanorum*, series latina, CI, Turnhout 1970,

une destinée assez inattendue, car l'auteur des Fausses Décrétales, au milieu du IXe siècle, en a incorporé la substance à une prétendue réponse papale[62], en sorte qu'elle est passée dans le recueil du droit canonique du XIIe siècle qu'on appelle le Décret de Gratien[63], puis de là dans les Sentences de Pierre Lombard[64]. Les commentateurs du Lombard, au premier rang desquels saint Thomas d'Aquin, ont fondé sur elle, à leur tour, leur enseignement concernant la confirmation[65]. De là elle a abouti dans le Catéchisme du Concile de Trente où elle est largement exploitée[66]. Contrairement à ce que l'on écrit parfois, cette homélie d'«Eusèbe Gallican» n'est pas sans intérêt. Pour se faire une idée de l'enseignement commun et officiel de l'Église latine sur la confirmation, il est utile d'en indiquer les points principaux[67].

1° Le propos de l'homélie est de répondre à la question : À quoi sert la confirmation après le baptême? Comme il s'agit d'une homélie de Pentecôte, elle est probablement adressée

pp VII sqq et les notes), et surtout L.A. VAN BUCHEM, *L'homélie Pseudo-Eusébienne de Pentecôte L'origine de la* confirmatio *en Gaule méridionale et l'interprétation de ce rite par Fauste de Riez*, Nimègue 1967 Gabriele WINKLER (*Confirmation or Chrismation? A Study in Comparative Liturgy*, in : *Worship* 58, n° 1 (January 1984), pp. 2-16) met elle aussi en question l'attribution à Fauste de Riez

62 Il s'agit du Pape Miltiade (311-314) qu'il appelle Melchiade PL 7, 1118-1120; éd. HINSCHIUS, Leipzig 1863, pp 245-246

63 *Decretum*, III, *De consecratione*, Dist V, c II et III, éd FRIEDBERG 1955², coll 1413-1414.

64 *Sententiae*, IV, Dist VII, PL 192, 855-856

65. Cf. K F LYNCH, *The Sacrament of Confirmation in the Early-middle Scholastic Period*, I, Texts, Louvain-Paderborn 1957, (coll *Franciscan Institute Publications*, theol ser V). Pour saint Thomas d'Aquin, voir Jean LATREILLE, *L'adulte chrétien ou l'effet du sacrement de confirmation chez saint Thomas d'Aquin*, in *Revue Thomiste* 57 (1957), pp 5-28 et 58 (1958), pp. 214-243. Dans l'édition critique d'«Eusèbe Gallican» par J. LEROY et Fr GLORIE (cf. *supra*, note 61) on trouve une liste des auteurs et textes médiévaux qui citent cette homélie à travers la Pseudo-Décrétale (pp. 334-336).

66 *Catechismus Concilii Tridentini, Pii V. Pontif. Max. jussu promulgatus*, de 1566, Pars II, Cap. III *De confirmationis sacramento*, III sqq

67. L'homélie se trouve deux fois dans MIGNE, PL 7, 119-120, et 130, 240-241. Voir *supra*, note 61, pour les éditions de Hamman, et de Leroy et Glorie C'est cette dernière que nous suivons ici

à ceux qui ont reçu le baptême à Pâques et qui, dans la célébration de la venue du Saint-Esprit par laquelle se clôt la cinquantaine pascale, vont recevoir l'achèvement de leur initiation chrétienne.

2° Le thème premier en est : le baptême nous a enrôlés comme soldats ; la confirmation nous donne les armes pour le combat (§ 2, pp. 337-338). En passant, pour indiquer le rôle de Paraclet du Saint-Esprit, l'auteur donne aussi une autre comparaison : le baptême donne une fortune à l'enfant ; mais il lui faut aussi un tuteur pour en faire usage.

3° Suivent trois spécifications de la confirmation par rapport au baptême : a) le baptême donne la plénitude de l'innocence ; la confirmation la croissance dans la grâce pour lutter contre l'ennemi ; b) le baptême donne une vie nouvelle ; la confirmation renforce pour le combat ; c) dans le baptême nous sommes lavés ; dans la confirmation nous sommes fortifiés.

4° L'Esprit Saint dilate le cœur et donne prudence et constance ; il arme pour le martyre (§ 3, pp. 338-339).

5° Le Saint-Esprit donne la sagesse spirituelle, l'intelligence, le discernement du bien et du mal ; il nous fait aimer l'un, rejeter l'autre, y répugner, lui résister ; il nous fait désirer les choses d'en haut et nous élève vers elles (§ 4, p. 339).

6° La sagesse selon le monde, au contraire, mène à la perdition. Aussi faut-il devenir fous pour être sages : fuir les plaisirs, mépriser les richesses, disperser en semant chez les pauvres (§§ 5-6, pp. 339-341).

Quatre remarques viennent à l'esprit sur le contenu de ce texte :

a) l'auteur a commencé par un parallélisme d'opposition entre ce que donne le baptême et ce qu'ajoute la confirmation ; mais la moitié de son homélie est consacrée à l'opposition entre la *sagesse selon l'Esprit* et la sagesse selon le monde. Le thème de la sagesse y est donc essentiel et relie directement à Isaïe 11,2, même si le texte n'est pas cité. Ce sont les dons de prudence, de constance, d'intelligence, d'amour des choses d'en haut. Nous sommes donc bien dans la perspective du don de l'Esprit septiforme.

b) La notion de *combat spirituel* est fondamentale d'un

bout à l'autre de l'homélie : force et armes pour le combat, voilà ce que confère le sacrement de confirmation.

c) Si l'idée d'*accroissement de la grâce* est bien présente, on n'y trouve pas explicitée celle d'âge adulte, par rapport à l'enfance que serait le baptême. Non, la confirmation pourvoit l'enfant d'un tuteur, l'Esprit Paraclet, mais apparemment il reste enfant; tout comme le baptême nous fait soldats, la confirmation arme ce soldat pour le combat.

d) L'auteur ne mentionne *pas* le rôle particulier de l'*évêque* dans ce sacrement.

Si nous comparons ces données avec l'enseignement de saint Thomas d'Aquin, quelque huit siècles plus tard, nous observons que l'on retrouve la substance de notre texte, et même sa lettre, citée à travers la Pseudo-Décrétale. Cependant trois points sont nouveaux :

1° L'idée que la confirmation donne la force spirituelle pour l'*âge adulte* de la vie chrétienne[68].

2° L'idée que la confirmation arme pour la *lutte extérieure* alors que le baptême sanctifie l'homme en lui-même[69].

3° L'idée que la confirmation comme le sacrement de l'ordre députe le fidèle à des charges particulières dans l'Église et que par là s'explique l'intervention nécessaire de *l'évêque* pour l'administrer, car c'est la tâche de qui dans l'Église a comme la fonction du prince[70].

En fait, on remarquera que ces trois points nouveaux par rapport à l'héritage d'« Eusèbe Gallican » se rattachent au fait qu'en Occident la confirmation est donnée exclusivement par

68 *Summa Theol.* III, q. 72, a. 1. Saint Thomas tire de l'idée d'accroissement de la grâce celle de parvenir « à l'âge parfait » en se fondant sur I Cor 13, 11 À l'art. 2 il justifie l'emploi du chrême par le don de la force qui convient à l'âge parfait

69. La grâce du baptême est destinée au salut personnel, celle de la confirmation au combat contre les ennemis de la foi · *Ibid.*, a. 5. Le P Congar se situe dans cette ligne dans l'ouvrage cité à la note 27, pp. 288 ss

70 *Ibid.* q. 65, a. 3, ad 2 · « Per ordinem et confirmationem deputantur fideles Christi ad aliqua specialia officia · quod pertinet ad officium principis. Et ideo tradere hujusmodi sacramenta pertinet ad solum episcopum qui est quasi princeps in Ecclesia ». Voir là-dessus A.G. MARTIMORT, cité à la note 5, pp 138-139, et note 47.

l'évêque, à cette époque, et que, le plus souvent, un grand intervalle de temps sépare de fait l'administration des deux sacrements. Il s'agit donc d'une réflexion théologique sur une donnée de fait, mais qui dépend d'une intuition profonde, déjà relevée plus haut : le rôle de l'évêque comme ministre de la confirmation; le lien spécial entre ce sacrement et la fonction apostolique.

On conclura donc que l'homélie de Pentecôte d'« Eusèbe Gallican », qui a eu une telle influence sur la pensée occidentale concernant la confirmation, explicitait les données de la tradition commune aux Églises. Les éléments qu'y ont ajoutés ensuite les théologiens médiévaux visaient à y intégrer la spécificité d'une pratique pastorale qui se rattachait à la plus ancienne tradition romaine.

* * *

Conclusion : *signification de la confirmation comme sacrement différent du baptême*

Il nous paraît y avoir trois traits distinctifs de la confirmation après l'examen des documents officiels récents de l'Église catholique sur la confirmation, des opinions des théologiens contemporains, et des données principales de la tradition occidentale :

1) La confirmation est d'abord spécifiquement le Don du Saint-Esprit, de l'Esprit septiforme qui rassemble dans l'unité de l'Église à travers la diversité des vocations.

2) La confirmation donne une force particulière au chrétien en vue du combat spirituel et du témoignage, éventuellement jusqu'au martyre du sang.

3) La confirmation crée un lien particulier avec l'Église sous forme d'achèvement. Ce lien est spécialement souligné dans la tradition romaine par l'intervention de l'évêque et par la doctrine du « caractère » sacramentel.

De ces enseignements il ne faudrait pourtant pas tirer de fausses conclusions. Si les trois traits que nous venons d'in-

diquer nous paraissent bien spécifiques de la doctrine traditionnelle de l'Occident chrétien, ils ne signifient pas que de tels effets soient exclus du baptême ou de l'eucharistie. Un baptisé non confirmé — et même un catéchumène — peut donner le témoignage du sang sous la mouvance de l'Esprit Saint. L'eucharistie alimente sans cesse la force du chrétien pour le combat spirituel. Le lien ecclésial du chrétien se manifeste en plénitude dans la participation à l'eucharistie, surtout si elle est célébrée par l'évêque. Mais cela n'empêche pas qu'une grâce propre, le Don qu'est l'Esprit Saint lui-même, ne soit conférée avec des effets divers dont la totalité doit être assumée dans son ensemble, sans que l'on s'efforce de dissocier ce qui est spécifique de ce qui ne l'est pas. Ainsi en va-t-il d'ailleurs dans toute la vie sacramentelle de l'Église. On ne peut privilégier un aspect du baptême aux dépens des autres, ni une dimension du mystère eucharistique qui rabaisserait les autres. Quand on affirme que la confirmation est le sacrement par excellence de l'Esprit, on ne veut point nier par là que l'ordre — et l'épiscopat, en particulier, — ne soient eux aussi sacrements de l'Esprit, mais avec leur finalité propre.

* * *

II. La signification de l'onction du saint chrême qui dans le rituel romain est donnée par le ministre du baptême

Comme on l'a dit plus haut le rituel romain de l'initiation chrétienne se caractérise — aussi loin que l'on puisse remonter dans l'histoire — par une double onction du saint chrême. Le baptisé qui sort de la piscine reçoit une première onction de saint chrême par le prêtre qui vient de le baptiser. Puis après l'imposition des mains de l'évêque, il reçoit de ce dernier une nouvelle onction de saint chrême. On a signalé aussi que cet usage représentait dans le rituel romain une tradition ininterrompue, présente chez Hippolyte, attestée par Innocent Ier et ensuite par les plus anciens sacramentaires romains [71].

71. Outre les documents indiqués plus haut, il faut signaler encore le *Liber Pontificalis* qui la fait remonter au pape Sylvestre (éd. L. DUCHESNE,

Quelle est la signification de la première onction donnée par le prêtre avec le saint chrême (le «myron» des Orientaux) au sortir du bain baptismal? Dans les premières années de ce siècle deux spécialistes français se sont partagés à ce sujet : le P. P. de Puniet estimait que cette onction se rattachait déjà au sacrement de confirmation, alors que le P. P. Galtier défendait l'opinion qu'elle appartenait encore au baptême[72].

Juste avant la dernière Guerre mondiale, la première thèse a été reprise par Welte[73], mais elle a été vivement critiquée par Elfers, l'éditeur allemand de la Tradition apostolique d'Hippolyte, et par Galtier[74].

Au vrai, tant les partisans de l'une que ceux de l'autre opinion apportent des arguments sérieux pour leur propre position.

Contre le rattachement de cette première onction à la confirmation, on fait valoir :

1° le fait qu'elle n'était pas seulement donnée par les prêtres, mais éventuellement par les diacres, comme en témoigne déjà le Can. 2 du Concile d'Orange de 441[75] et comme l'usage en est conservé dans le Rituel romain de Paul V (1614) jusqu'après Vatican II[76], puis maintenant dans le nouveau

Paris 1955², tome I, p. 171 et la note 19 de Duchesne à la p. 189). L'information est surprenante puisque la double onction est déjà attestée près d'un siècle avant dans la Tradition d'Hippolyte. — Jean DIACRE dans sa lettre *ad Senarium*, PL 59, 403 ss ou éd. A. WILMART, *Analecta Reginensia* (Studi e Testi 59), Vatican 1933, p. 174 — Saint GREGOIRE LE GRAND, *Ep.* IV, 9; 24 (PL 77, 677, 696). — Et peut-être GRÉGOIRE II, *Ep* 14 *ad Bonifatium* 4 (PL 89, 525).

72. Cf. surtout les deux études signalées à la note 29. En 1930, le P. M J ROUET DE JOURNEL écrivait . «L'onction postbaptismale appartient-elle donc encore au baptême, ou fait-elle partie de la confirmation? Là-dessus les auteurs primitifs sont peu explicites et concordent à peine» (*Liturgia. Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques*, éd R. AIGRAIN, Paris 1930, p. 710).

73. B. WELTE, *Die postbaptismale Salbung*, Freiburg im Br. 1939.

74. H. ELFERS, in . *Theologie und Glaube* 32 (1942), pp. 334-341 ; P GALTIER, in . *Gregorianum* 23 (1942) pp. 417-419. Voir aussi B. BOTTE dans son édition du *De Sacramentis* de saint Ambroise (cf. *supra*, note 20), p. 89, n. 1.

75 Cf. *supra* note 56 et éd. MUNIER, in *Corp. Christ* ser. lat CXLVIII, p 78).

76 Tit. II, Caput I *De Sacramento baptismi rite administrando De ministro baptismi* n° 15

Rituel de Paul VI où le diacre devient «ministre ordinaire» du baptême[77].

2° La lettre d'Innocent I[er] à Decentius de Gubbio, déjà plusieurs fois mentionnée, dit clairement que seul l'évêque marque au front avec le saint chrême, car c'est lui seul qui doit donner l'Esprit Paraclet[78].

3° Cette doctrine d'Innocent I[er], dont on a déjà remarqué qu'elle était parfaitement conforme au rituel que nous fait connaître la Tradition Apostolique d'Hippolyte, est répétée à l'époque carolingienne par des auteurs comme Jessé d'Amiens († 836)[79], Jonas d'Orléans († 843)[80], Walafrid Strabon († 849)[81], ou Ratramne de Corbie († ca. 869)[82].

Il est donc certain que la tradition romaine, qui réservait si strictement à l'évêque le don de l'Esprit Paraclet, alors qu'elle faisait donner une première chrismation par le prêtre dès après le baptême, ne paraissait pas favorable à dédoubler ce don de l'Esprit Saint en le liant aussi à cette première onction donnée par le prêtre.

Pour le rattachement de l'onction presbytérale postbaptismale à la confirmation, on peut pourtant faire valoir plusieurs arguments qui ne sont pas sans poids :

1° La prière de la première onction postbaptismale a été durant des siècles presque identique à celle de l'imposition des mains de la confirmation. Cette prière est attestée chez saint Ambroise pour l'onction postbaptismale[83]. Aux yeux du P.

77. *Ordo initiationis christianae adultorum*, Vatican 1972 *De initiatione christiana. Praenotanda generalia*, n° 11. Ceci est maintenant sanctionné par le Can 861 § 1 du nouveau Code de Droit canonique de 1983 et la doctrine en est prise à ce que la Constitution dogmatique «Lumen Gentium» de Vatican II dit du ministère du diacre : «Diaconi est, prout ei a competenti auctoritate assignatum fuerit, solemniter baptismum administrare» (*LG* 29).

78 Cf. *supra* I, 3, A, 4° et la note 55

79. PL 105, 790C-791A.

80. PL 106, 134A.

81 PL 114, 957D-958A. Walafrid y mentionne la décision de Sylvestre (cf *supra*, note 71).

82. PL 121, 332D-333B.

83. Éd. BOTTE, Sources chrét. 25 bis, p 89 et la note 1. La substance s'en trouve déjà dans la prière d'imposition des mains de la Tradition d'Hippolyte, éd. BOTTE (cf. *supra*, note 49), pp. 52-53, et la citation donnée plus haut à la note 53.

Ligier sa ressemblance est telle avec celle de la confirmation que cela pose problème. En fait, il est évident que les deux prières ont même origine et que pour spécifier celle de l'imposition des mains de la confirmation on a remplacé la finale par la demande de l'envoi de l'Esprit septiforme et de ses sept dons[84].

2° Des auteurs de l'époque carolingienne, en particulier, attachent à cette première chrismation une action particulière du Saint-Esprit et se fondent pour cela sur une décision qui remonterait au Pape Sylvestre[85].

3° Le nouveau Rituel de Paul VI prévoit qu'elle sera omise quand la confirmation avec sa chrismation propre est administrée immédiatement à la suite du baptême. Ce serait donc reconnaître que cette première onction faisait double emploi avec la seconde[86].

84 Cf. L. LIGIER, *Le nouveau rituel du baptême des enfants* in *La Maison-Dieu* n° 98 (1969), pp. 24ss Les deux oraisons, lues l'une après l'autre, font un effet de répétition

85. Voir plus haut la note 71 pour la décision de Sylvestre Hugues DE ST-VICTOR a commenté ce texte attribué au Pape Sylvestre (*Dogmatica, De confirmatione*, PL 176, 459). À l'époque carolingienne, Raban Maur († 756) distingue la première onction faite par le prêtre par laquelle est signifiée «Spiritus Sancti super eum (sc. baptizatum) descensio ad habitationem Dei consecrandam» et la seconde, de la confirmation, par l'évêque «ut eiusdem Spiritus Sancti septiformis gratia cum omni plenitudine sanctitatis et scientiae et virtutis venire in homine declaretur» (PL 107, 314, repris par le *Décret de Gratien*, Pars III, dist V, cap V, éd. FRIEDBERG, II, 1414). Un missel romain du Xe siècle dit . «In gestis pontificalibus legitur quod Sylvester Papa constituit ut baptizatum liniat presbyter chrismate levatum de aqua propter occasionem mortis transeuntis, *ne propter absentiam episcopi et difficultatem eum consequendi sine manus impositione baptizati migrarent*» (cité par A. NOCENT dans l'article mentionné plus haut à la note 27, pp. 706-707. On remarquera que la partie de la phrase que nous avons soulignée est une explication donnée par le missel . «de peur qu'en raison de l'absence de l'évêque et de la difficulté de l'atteindre des baptisés ne meurent sans l'imposition de la main». Nocent relève aussi que certains manuscrits romains du XIe siècle emploient pour l'onction post-baptismale une oraison qui rappelle les dons de l'Esprit, et il cite un ms de la Bibl. Vallicelliana, C. 32, f. 36^r : «Deus cuius nutu reguntur universa et a quo omnis procedit sapientia ipse vos illuminet Spiritu sapientiae et intellectus, Spiritu consilii et fortitudinis, etc .», p 707, et note 8).

86. Cf. *Ordo initiationis christianae adultorum*, Vatican 1972, p. 93, n° 224, p 145, n° 358 et déjà p 109, n° 263

4° Pour spécifier cette première onction, le nouveau Rituel romain de Paul VI la relie avec les dons des trois «munera» du Christ, roi, prêtre et prophète. Or tout un courant de la tradition tant orientale qu'occidentale lie ces trois «munera» à l'achèvement du rite baptismal et, plus ou moins directement, à la confirmation[87].

5° Cette première onction est toujours faite avec le saint chrême que l'évêque a consacré. Or la finalité de l'usage du chrême est de donner l'Esprit Saint en vue d'une tâche particulière dans le Corps du Christ[88].

87 L'idée s'en trouve formulée pour la première fois de manière explicite dans la lettre de Jean DIACRE à Senarius (vers 500, cf *supra*, note 71), qui explique ainsi l'onction par le prêtre : «ut intelligat baptizatus regnum in se sacerdotale convenisse mysterium». ALCUIN (*lettre* 134 à Oduin, avant 798, sur les rites du baptême, PL 101,614 = MGH Ep IV, pp 202 s., éd E DÜMMLER) parle ainsi de la première onction et de l'imposition du chrismale «ut intelligat se diadema regni et sacerdotii dignitatem portare iuxta Apostolum : 'Vos estis genus regale et sacerdotale, offerentes vosmet Deo vivo hostiam sanctam et Deo placentem'» Le Prof. B FISCHER, qui a fait la «relatio» du «coetus» chargé de revoir ces rites baptismaux du nouveau rituel, explique cette action de l'onction postbaptismale qui fait participer au sacerdoce royal comme un effet du baptême, mais cela n'exclut pas que cette insertion en Christ ne prélude à l'action propre de la confirmation (voir *Coetus a Studiis De ordine Baptismi parvulorum* in : *Notitiae* n° 41, vol. 4 (1968, n. 7-8), p 237; et pour la nouvelle formulation de la prière, p. 244) Sur l'onction dans l'initiation chrétienne en relation avec les trois «munera» du Christ selon les documents de Vatican II, voir E J LENGELING, *Die Salbung der christlichen Initiation und die dreifache Aufgabe der Christen*, in *Zeichen des Glaubens Studien zur Taufe und Firmung. Balthasar Fischer zum 60 Geburtstag*, hgb. H. AUF DER MAUR-B KLEINHEYER, Zürich-Freiburg, 1972, pp. 429-453 La formule de cette première onction avec le chrême dit donc maintenant : «Dieu Tout-puissant, Père de NSJC, qui vous a régénérés d'eau et d'Esprit Saint, et qui vous a donné la rémission de tous les péchés, vous oint lui-même du chrême du salut *afin que, agrégés à son Peuple, vous demeuriez membres du Christ prêtre, prophète et roi*, pour la vie éternelle» (*Ordo*..., cité à la note 86, p 93, n° 224) Les mots soulignés sont nouveaux, le reste appartient à la vieille formule traditionnelle.

88 Cela ressort de la prière consécratoire du chrême héritée de la plus ancienne tradition romaine (cf le Gélasien *Regin* 316, pp. 62-63, cité à la note 19; et pour le texte actuel, identique. *Ordo benedicendi oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi chrisma*, Vatican 1971, pp. 13-15) dont voici la partie centrale: «Te igitur deprecamur, Domine, ut hujus creaturae pinguedinem sanctificare tua benedictione digneris, et ei Sancti

En conclusion: Le rite romain a toujours nettement distingué les deux onctions postbaptismales et a voulu réserver à l'évêque la confirmation. On devra affirmer pourtant, sous peine de considérer le baptême d'eau comme incomplet par essence — ce qui est insoutenable — que la première onction postbaptismale effectuée par le prêtre ajoute au baptême quelque chose de différent. Or c'est là proprement le rôle de la confirmation. Dès lors n'est-il pas plus logique de considérer la première onction, qui toujours précède la communion eucharistique, comme une première étape du Don de la confirmation par laquelle l'évêque donne la «perfection»?

* * *

III. L'ADMISSION DES BAPTISÉS À LA COMMUNION EUCHARISTIQUE AVANT LA CONFIRMATION

Depuis la Tradition Apostolique de saint Hippolyte, la pratique romaine montre sans équivoque que les rites du baptême, de la première chrismation, de l'imposition des mains et de la chrismation par l'évêque précèdent la célébration eucharistique et la communion des nouveaux baptisés. Toutefois moins d'un siècle plus tard, le Can. 77 du Concile d'Elvire fait apparaître comme une pratique normale qu'un diacre ou un prêtre puissent donner le baptême parce qu'ils ont la responsabilité d'un peuple de fidèles[89]. On doit donc en conclure que le prêtre et même le diacre qui avaient cette responsabilité donnaient le

Spiritus immiscere virtutem, cooperante Christi tui potentia, a cuius sancto nomine chrisma nomen accepit, unde unxisti sacerdotes, reges, prophetas et martyres tuos; ut spiritalis lavacri baptismate renovandis creaturam chrismatis in sacramentum perfectae salutis vitaeque confirmes; ut, sanctificatione unctionis infusa et corruptione primae nativitatis absorpta, templum tuae maiestatis effecti, acceptabilis vitae innocentia redolescant; ut, secundum constitutionis tuae sacramentum, regio et sacerdotali propheticoque honore perfusi, vestimento incorrupti muneris induantur, ut sit his qui renati fuerint ex aqua et Spiritu Sancto, chrisma salutis, eosque aeternae vitae participes et caelestis gloriae faciat esse consortes». Comparer avec la formule byzantine donnée à la note 11.

89. Cf. *supra* I, 3, A, 2° et note 51.

baptême, sans donner la confirmation, alors que pas un mot n'est dit de la communion. Il en va de même au siècle suivant dans la lettre d'Innocent Ier à Decentius. Il n'y est fait allusion qu'à la chrismation presbytérale et à la réservation de la confirmation à l'évêque[90]. Ici encore pas un mot sur la communion des néo-baptisés. On pourrait invoquer aussi d'autres documents pour mettre en relief la portée de ce silence. Dès lors il semble naturel que, dès après leur baptême par un prêtre ou un diacre et sans attendre la confirmation, les nouveaux baptisés aient reçu l'eucharistie. Or, jamais aucun canon d'aucun concile ni aucun Pape ne reproche à des prêtres de donner la communion à ceux qu'ils ont eu la charge de baptiser.

Cet argument «ex silentio» pour l'époque la plus ancienne, alors que le ministère presbytéral commençait à s'exercer dans les campagnes et supposait une vie pastorale complète sans que l'évêque puisse intervenir dans l'immédiat, est renforcé par le témoignage d'anciens sacramentaires, comme ceux de Gellone ou d'Angoulême, et par certains *Ordines romani*. Ces documents conservent, bien sûr, le rite épiscopal normal de l'initiation chrétienne, spécialement pour le Samedi saint et la vigile pascale : commencé avec le baptême, le rite se poursuit avec la chrismation presbytérale, puis avec l'imposition des mains et la chrismation par l'évêque, enfin par la communion eucharistique[91]. Mais si l'évêque n'est pas là lors de la célébration du baptême, après la chrismation presbytérale «avant qu'on ne donne le lait (à l'enfant) ou qu'il prenne quelque nourriture, on le communiera avec le Corps et le Sang du

90. *Ibid.*, 4° et note 55 Il faut en dire autant du Can 2 du Concile d'Orange de 441, cité à la note 56. En outre, la lettre *Inter ceteras* du même Innocent Ier, qui approuve l'argumentation antipélagienne de saint Augustin, laisse clairement entendre qu'on donnait aux enfants tant le baptême que l'eucharistie sans quoi ils n'auraient pas eu part à la vie éternelle (cf. *DS* 219, et l'art du P. GY, cité à la n 93).

91. Cf. le *Sacramentaire de Gellone* dans le rite de la vigile pascale, éd. DUMAS, *Corp. Christ* CLIX, *Ordo baptismi*, n° 111, pp. 98-101, et *Ordo baptisterii*, pp 335-337

Seigneur, alors que le prêtre dira : Le Corps de Notre Seigneur Jésus-Christ pour la vie éternelle ...»[92].

Dans sa lettre à Oduin déjà citée, Alcuin atteste un usage semblable. Il mentionne la «confirmation» par le Corps et le Sang du Christ après l'onction presbytérale du chrême et avant l'imposition des mains de l'évêque, celle-ci n'ayant lieu que plus tard[93].

La communion donnée immédiatement après le baptême (et l'onction presbytérale) et avant la confirmation est donc un usage qui vient de ce que depuis toujours dans le rite romain la confirmation est réservée à l'évêque. La question de l'âge de la première communion et celle de l'âge de la confirmation n'est apparue que postérieurement, en liaison avec l'idée que la confirmation rendait le chrétien adulte. Toutefois, dans certains pays, surtout hispaniques, l'usage de donner la confirmation même à de tout petits enfants s'est maintenu jusqu'à nos jours et le Pape Léon XIII a approuvé une initiative de l'évêque de Marseille, Mgr J. Robert, tendant à administrer la confirmation à un âge précoce avant l'eucharistie[94]. Lorsque le Pape Pie X, son successeur, encouragea la communion des petits enfants, on ne prit pas en considération la question de la confirmation[95].

92. *Sacramentaire de Gellone*, VIIIe siècle, *ibid*, n° 2383-2384, p. 347 Et encore, d'après G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche* (cité à la note 3), p. 320 et note 73 · «Si vero episcopus adest, statim confirmari eum opportet chrismati et postea communicare. Et si episcopus deest, communicetur a presbytero, dicente ita : Corpus Christi ... Amen». Voir aussi · A NOCENT, *Un fragment de sacramentaire de Sens au Xe siècle. La liturgie baptismale de la province ecclésiastique de Sens dans les manuscrits du IXe au XVIe siècles*, in · *Miscellanea liturgica Lercaro*, Rome-Paris, 1967, pp. 649-794 (ici : p. 651).

93. À la suite du passage cité à la note 87 sur la première onction du chrême après le baptême, Alcuin continue: «Sic corpore et sanguine dominico confirmatur, ut illius sit membrum qui pro eo passus est et resurrexit. Novissime per impositionem manuum a summo sacerdote septiformis gratiae Spiritum accipit, ut roboretur per Spiritum Sanctum ad praedicandum aliis, qui fuit in baptismo per gratiam vitae donatus aeternae» (cf. aussi PL 100, 292 CD). Voir P. M. GY, *Die Taufkommunion der kleinen Kinder in der lateinischen Kirche*, in : *Zeichen des Glaubens* (cité à la note 87).

94. P GASPARRI, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, III, pp. 515-516, n° 634. Leo XIII, ep. *Abrogata*, 22 iun. 1897.

95 Décret *Quam Singulari* du 8 août 1910, *DS* 3530-3536.

Au II[e] Concile du Vatican la Constitution sur la liturgie a seulement exprimé le désir que le lien entre les trois sacrements de l'initiation chrétienne apparaisse plus clairement, sans poser directement la question de l'ordre de leur administration. Dès auparavant la théologie pastorale, en France et en Allemagne, en particulier, avait soulevé le problème de l'âge de la confirmation, certains voulant qu'on la donne beaucoup plus tard que dans la pratique habituelle. Des liturgistes et des évêques réagirent en sens contraire pour que l'on observe l'ordre normal des trois sacrements et la controverse a duré jusqu'à ces dernières années. De son côté, le nouveau rituel du baptême des adultes promulgué par Paul VI en 1972 a indiqué l'ordre des trois sacrements — baptême, confirmation et eucharistie — comme étant l'ordre normal et traditionnel. À cette fin dans le baptême des adultes la confirmation est donnée immédiatement après le baptême par le prêtre qui l'a conféré et le rite de la première onction du chrême, dans ce cas, est supprimé, ainsi qu'on l'a dit plus haut[96]. En outre, cette disposition de principe a été sanctionnée dans le nouveau Code de droit canonique de 1983 :

«Les sacrements du baptême, de la confirmation et de la très sainte eucharistie sont tellement unis entre eux qu'ils sont requis pour la pleine initiation chrétienne»[97].

* * *

Conclusion : On doit donc prendre acte des données suivantes telles qu'elles ressortent des notes qui précèdent :

1° De date immémoriale l'Église romaine a réservé la confirmation à l'évêque, tout en faisant donner par le prêtre une première chrismation après le baptême. Cela a eu très tôt des implications pastorales qui n'ont pas fait problème, mais ont progressivement déplacé l'âge habituel de la confirmation

96. *Ordo initiationis christianae adultorum*, Vatican 1972, p 109, n° 263

97 Can. 842, § 2. Sacramenta baptismi, confirmationis et sanctissimae Eucharistiae ita inter se coalescunt, ut ad plenam initiationem christianam requirantur. Voir aussi Can 866. — Sur la nécessité de la confirmation, l'âge et les conditions requises, voir les Cann. 889-891 du Code de 1983.

et ont conduit souvent à donner l'eucharistie aux enfants avant qu'ils ne soient confirmés par l'évêque.

2° Cette diversité d'usages n'a guère été ressentie à l'époque où les deux Églises étaient en pleine communion. L'usage romain a l'avantage de mieux souligner la relation de chaque chrétien avec l'évêque dans son incorporation à l'Église. Il a l'inconvénient de faire donner souvent l'eucharistie avant la confirmation.

3° L'Église romaine, quoi qu'il en soit, a toujours maintenu le principe de l'ordre des trois sacrements, — baptême, confirmation, eucharistie, — même quand elle donne l'eucharistie avant la confirmation. Cet ordre traditionnel est clairement indiqué dans le rituel d'initiation des adultes promulgué par Paul VI et il est affirmé par le nouveau Code de droit canonique.

4° Dans la nouvelle pratique de l'Église catholique les prêtres qui sont chargés de donner la confirmation sont de plus en plus nombreux[98]. Ils restent députés par l'évêque ou par le droit à cet effet, et le lien avec l'évêque, ministre «originaire» du sacrement, est nettement affirmé, ce qui dans la tradition latine a toujours eu une importance spéciale pour la signification de la confirmation. Dans toute l'évolution que l'on a rappelée, comme dans celle de l'âge de la «première communion» et de la confirmation, le souci pastoral tient une place prépondérante, bien compréhensible dans la situation des chrétiens aujourd'hui. Enfin, on se souviendra que dès leur baptême tous les enfants reçoivent une première chrismation dont il serait possible de valoriser la portée ecclésiale et sacramentelle.

Emmanuel LANNE

See the Summary, p. 323.

98. Voir les Cann 882-884 du nouveau Code de 1983.